



TITLE:

[書評] 謝思煒 「白居易集綜論」

AUTHOR(S):

下定, 雅弘

CITATION:

下定, 雅弘. [書評] 謝思煒 「白居易集綜論」. 中國文學報 1999, 58: 141-165

ISSUE DATE:

1999-04

URL:

<https://doi.org/10.14989/177830>

RIGHT:

書 評

謝思煒『白居易集綜論』

（中國社會科學出版社、一九九七年八月第一版）

はじめに

本書は、A 6版、本文四四六頁、参考文献目錄三頁、後記二頁を含めて總頁四五一頁の文字通りの大著である。私は、北京大學に在外研修中の一九九六年の秋、謝氏と知り合ったが、その後、氏を含めて、何人もの學者から、中國では八十年代以後、「文藝は政治に服務する」という文藝政策が強調されなくなり、「政治に服務する」典型だった白居易の研究はあまりはやらなくなったということを聞いた。この見方を裏づけるように、文革終了後の中國で、白居易關係の專著はあまり出ていない。白居易とその文學の全體を視野に入れたものとしては、王拾遺『白居易傳』

（八三・朱金城『白居易研究』（八七）以來、久方ぶりに出版された大著であり、文革以後の世代の研究者の著としても、どのような新しい傾向と成果を見いだせるのか、きわめて興味深い。

本書は、上編と下編とからなる。上編は、白氏文集の書誌を論じ、下編は、白居易の傳、思想、文學などを論じている。各章のタイトルを擧げて、本書が「綜論」と題する所以を確認しよう。

上編

《白氏文集》の傳布及“淆亂”問題分析／日本古抄本《白氏文集》の源流及校勘價值／敦煌本白居易詩再考證／明刻本《白氏諷諫》考證／《新樂府》版本及序文考證／明刻本《白氏策林》考證／明郭勛刻本《白樂天文集》考證
下編

白居易的家世和早年生活／白居易與中唐儒學／白居易的佛教信仰／中唐社會變動與白居易的人生思想／白居易的文學思想／白居易的敘事詩創作／白居易與李商隱

本書の各章はこの章題によって、おわかりのように、一章一章が、それぞれ一定の獨立した問題をあつかっており、かつ新見が少なくない。しかし、それを一々紹介しては、多大の紙幅を要するので、注目すべき論點だけをたしかめ、上編および下編のそれぞれの記述の基礎理論に重點を置いて述べることにする。

なお、文中、著者の「謝氏」を除き、原則として敬稱を省略させていただくので、あらかじめご諒解を願う。

【上編】

上編の記述の核心をなすのは、白氏文集刊本の祖本は、七十一卷の李從榮本ではなく、七十二卷の景祐杭州刊本だという主張である。謝氏は、この主張に基づき、白氏文集の諸本の問題について、氏獨自の見取り圖を示している。上編については、これに焦點をあてて、その検討を行いたい。それに先立ち、各章の結論と關連事項を簡単に記しておく。

【各章の結論】

『白氏文集』の傳布及「淆亂」問題分析は、岑仲勉の「論『白氏長慶集』源流並評東洋本『白集』」と『白氏長慶集』僞文」に對して、日本に傳わる舊抄本を主な材料として、その誤謬を指摘し、那波本が本來の姿をかなり忠實に傳えていることを論じている。このことは、日本では早く常識となつてゐるのだが、中國では、謝氏がいうように、岑仲勉の説が、「白集の傳本の誤りと錯綜、僞文の混入などの問題について、詳しく論じたもの」として、「その主な論點は、國內の白氏文集を研究する者にあまねく認められてゐる」（四頁）。中國の學界における、この固定觀念を打破したことは、本書の大きな貢獻であらう。今後、中國の學界は、この書の白氏文集への見方を無視できない。論の展開は、花房英樹『白氏文集の批判的研究』に據る所が大きい。

『日本古抄本白氏文集の源流及校勘價值』は、岡田正之『日本漢文學史』・太田晶二郎『白氏詩文の渡來について』（國文學 解釋と鑑賞）二四〇、五六・六〇・『金澤文庫本白氏文集』（川瀬一馬監修・大東急記念文庫發行）の解説等に據り、

日本に傳わる、神田本・金澤文庫本・管見抄につき、その概要を、中國の學者に紹介する。

小さなことだが、三四頁「所謂『折本』、卽是印本（在日語中、『折』與『刷』同、均表示『する』、即印刷之義）……」の「折」は「摺」の誤りである。

なお、金澤本のうち、田中家舊藏で、文化廳の所有に歸していた卷八・十四・三十五・四十九・五十九が、このたび、『貴重典籍叢書』（國立歷史民俗博物館藏／館藏史料編集會編）第二十一卷として、刊行されることとなった。長らく學界に開放されていなかった五卷の刊行は、白氏文集の校勘學の發展に大きな意義を持つだろう。

「敦煌本白居易詩再考證」の論點は三つある。①敦煌本の新樂府の順序について。大集とはちがっていて、秩序がないように見えるが、元稹の「和李校書新題樂府十二首」の順序とは一致している。白居易の新樂府の連作は、系統的な編定がなされる前、しばらく元稹の新題樂府の順序を採用して流布していた可能性があり、敦煌本が基づいたのはこうした流傳本なのではないか。②新樂府の成立時期に

ついて。陳寅恪に據って、元和壬辰すなわち七年まで下げる立場に立つ。③文字の對校。

「明刻本『白氏諷諫』考證」は、太田次男「臺灣國立中央圖書館所藏本白氏諷諫明刊本について」（『日本中國學會報』三〇、七八・一〇。『舊鈔本を中心とする白氏文集本文の研究』中冊、勉誠社、九七二）の研究成果を基礎にしながら、諷諫本のうち、北京圖書館所藏の明刻公文紙印本の紹介に力を注ぐ。そして、「白氏文集の版本は、……基本的に那波道圓本と宋紹興本を代表とする刊本系統と金澤本・神田本を代表とする日本古抄本の系統の二つの部分に分けることができる。そして、諷諫各本は、この二つの系統の外にあって、別にそれ獨特の特徴を保っている。……」（八七頁）と述べて、諷諫本が刊本・鈔本に對立しつつ、單行本として獨自の文字の系統を持つことを重視する。しかし、祖本については、太田のように「唐抄本流布のころの單行本」にまでさかのほらず、北宋前期の刊本（大集か單行本か、ここでは述べていない。しかし、次章では、大集からの抄出だと述べている）だという結論を出している。

「『新樂府』版本及序文考證」の論點は、諷諫本の位置づけにつき前章を補うことと、新樂府序の考異である。諷諫本の位置づけの終わりで、謝氏は、各種新樂府の源を推測して、圖を示すが、それは、社會流傳本（單行本）と作者手定本の二大類別で、日本の古抄本・北宋刊本・文苑英華が、みなこの手定本の中に含まれている。すなわち、謝氏は、手定本から出ているという點で、金澤本も刊本も同一視し、古抄本の文字と刊本系の文字とのちがいを相對的なものと見ている。これは、唐末五代に多くの豊かな傳本があつたとする謝氏の見方に由來するもので、日本の太田・神鷹らとは、大きく異なる點である（後述）。序の考異の内容については割愛する。

「明刻本『白氏策林』考證」は、神鷹徳治「臺灣國立中央圖書館藏影抄明刊本『白氏策林』について」（『東方學』六二、八一・二）が、その底本は大集本系宋版からの拙刻本（從來の説）というよりは、通行唐鈔本に連なると見做すほうが妥當と結論しているのに反論して、宋刻本が底本だろうという。

「明郭勛刻本『白樂天文集』考證」は、この書物の原刻本が、北京圖書館にあるので、その調査結果を報告するとともに、源流についての見解を提示するが、新見はない。通説の蘇本であることは認めつつ、それは陳振孫が年譜で記している、南宋の杭本即ち今見る紹興本（謝氏の見解……下定ではないと述べるに止まつている。

「景祐杭州刊本の主張」

謝氏は、李從榮本ではなく、景祐杭州刊本が、白氏文集の刊本の祖本だとする。以下、この問題についての從來の説と謝氏の主張のちがいを確認し、謝氏の説の是非を検討しよう。

李從榮本のことは、「白氏文集的傳布及『淆亂』問題分析」の「三、五代李從榮寫本的『淆亂』問題」に述べられている。

李從榮寫本とは、北宋の宋敏求の『春明退朝錄』卷下に、「唐白文公自ら文集を勅し、五十卷、後集二十卷を成す、皆寫本なり。寄せて廬山東林寺に藏し、又龍門香山寺に藏

す。高駢淮南に鎮して、語を江西廉使に寄す、東林の集を取りて之れを有すと。香山の集は亂を経て亦た復たは存せず。其の後履道宅は普明僧院と爲り、後唐明宗の子秦王從榮、又寫して院の經藏に置く、今本は是なり。後人亦た東林所藏を補う、皆篇目次第は眞に非ず、今の吳蜀摸版と異なること無し」と、言われている寫本である。すなわち、高駢が東林寺に藏されていた七十卷本を奪い取つて所藏していたものが、戰亂により亡びた。だが、その後、普明僧院となつた履道里の故宅に、後唐の李從榮が、抄寫した本を置いたという、それが李從榮本である。

この一文に基づき、岑仲勉は、李從榮本が「吳蜀摸版」を始めとする後の刊本の祖本であり、したがつて刊本の亂れは、ここに源があるとする。李從榮本が、北宋の刊本の祖本だとするのは、花房も同じである。

謝氏の見方はこれとは異なる。七十卷本は、手定本に基づく寫本が複數傳わつていた。これに基づいたのが、李從榮本や、その他の刊本であり、だからそれらは一致し、かつ、白氏手定の本にかなり近いものなのだと、宋敏求の一

文の讀み變えを行い、「皆篇目次第非眞」の語は信じられないという。つまり、「吳蜀摸版」が、李從榮本に一致しているのではなく、李從榮本も刊本もみな、五代の七十卷本の傳本に基づいているから、一致しているという見方である。そして、七十卷本の姿は後の傳本にかなり完全に傳わっているという。

岑仲勉は、李從榮・楊澈（東林寺本を補つた「後人」）が、贋作を編入して、その後の混亂のもとを作つたと見ている。謝氏は、李從榮本も、宋刊本も、その前の複數の傳本を繼承するものとして並列化するのである。

この問題については、最近、岡村繁「白氏文集」の舊鈔本と舊刊本」（『東方學會創立五十周年記念東方學論集』、九七五）の中で言及されている。

岡村は、こういう。舊刊本の祖本となつたのは、七十五卷本ではなく、高駢が東林寺に藏されていたものを奪い取つた七十卷本の系統である。李從榮が奉納した普明院本は、この東林寺系七十卷を再編重鈔し、自編の補遺一卷を加えたもの。朝鮮系刊本の祖本も、普明院本やそれを繼承した

北宋初期の「今本」である。この東林寺七十卷本は、大和九年（八三五）の前集六十卷・後集十卷と會昌二年（八四二）に成った殘餘の後集十卷を集めたもの。一方、洛陽聖善寺本六十五卷は開成元年（八三六）の成立、蘇州南禪院本六十七卷は開成四年（八三九）の成立であり、わが國に現存する舊鈔本の多くは、これら白居易晩年の文集から重層的に流れ出たものである。

岡村の論は、齒切れはいいが、特に從來の說に新しい見解を付け加えるものではない。李從榮本を後の諸本のもととする見解は、岑仲勉・花房と同じである。「史學雜誌」一〇七―五の、「一九九七年の歴史學界——回顧と展望——、文學・傳記研究」の項は、「岡村繁『白氏文集』の舊鈔本と舊刊本」は、錯雜を極める『白氏文集』諸本の系統につき、新たな見解を提示する。諸本の流傳の起點に白氏最終稿たる七十五卷本ではなく廬山東林寺七十卷本を置くことや、七十卷本に拾遺一卷を補した五代後唐普明寺本の系統を朝鮮系刊本・那波本の祖本とする點などが注目される」と、新見として二つを擧げるが、前者はつとに、岑仲勉・花房

によって言われており、後者についても、花房（八七頁・一二二頁）によって言われていることである。

謝氏の見方は、これらと異なり、李從榮本を、後の諸本の元とはしない。五代當時、他にも、七十卷本の傳本はあつて、李從榮本も、吳本・蜀本も、同系統の傳本に基づいているから、同じだという立場に立っている。

謝氏は、こうして、李從榮本を相對化した上で、つぎの「四、北宋的兩種傳本及其與後代刊本的關係」において、李從榮本ではなく、別の七十二卷本が、後の刊本の祖本であることを主張する。謝氏は、花房・平岡に據り、『管見抄』が、宋景祐杭州刊七十二卷本に據っていることから、北宋には、七十卷本系統として、宋敏求が見た吳本・蜀本、七十二卷本系統として、景祐杭州刊本が存在したとする。

謝氏は、那波本の構成から推して、景祐杭州刊本の構成は、前後續集七十卷・續後集の一卷・拾遺の一卷であり、これは、陳振孫が言う、「今本七十一卷、蘇本、蜀本編次亦た同じからず。蜀本は又外集一卷有り」というこの蜀本と同じであり、また晁公武『郡齋讀書志』が著録する「白居

易長慶集七十一卷。……前集五十卷、元稹の序有り。後集二十卷、自ら序記を爲す。又續後集五卷有り、今三卷は亡べり」というのも、この七十一巻は外集を缺いた七十一巻で、景祐杭州刊本の構成と同じだという（二七頁）。

こうして、謝氏は、宋敏求當時に、李從榮本の系統を含む所の、七十巻本と、景祐杭州刊本系統の七十二巻本が同時に存在していたのであり、景祐杭州刊本こそが、後の刊本の祖本だというシナリオを描き出す。

そして、「北宋の通行本が、李從榮寫本だというのは、誤りがあり混亂している。それに、宋敏求はこの本は七十巻だけだとはっきり言っている、だから、巻七十一を含む各本および後代の刊本は絶対に李從榮の寫本を祖本とするのではない」（一九頁）とし、七十二巻本の景祐刊本こそが、後の刊本の祖本だと斷言している。

花房は、李從榮本自体が七十一巻本だという立場（二二頁）で、景祐杭州刊本も、李從榮本が祖本だとする（八四頁）。これに對して、謝氏は、李從榮本も景祐杭州刊本も、同時に存在した別系統の本だと見るのである。

ここが、謝氏の白氏文集の系譜についての見方の核心である。今日に傳わる刊本は、紹興本等の先詩後筆本系統も、前後續集本の那波本も、みな七十一巻本である。したがって、その祖本は、七十一巻本でなければならない。花房や岡村は、李從榮本を七十一巻本（七十巻と拾遺一卷）だと見て、これを後の刊本の祖本に位置づける。謝氏は、李從榮本は斷固七十巻本だとし、これに代わって七十二巻本の景祐杭州刊本を祖本と位置づけた上で、これが後に七十一巻本に變化したのだと、刊本の系譜を描くのである。

後の七十一巻本への變化については、謝氏は、次の「五、從前後續集本到先詩後筆本的變化」で、こう述べる。

「紹興本と陳振孫が著録する南宋蘇本にはまだ共通點がある、それは均しく七十一巻に止まっており、外集を含んでいない。前後續集本の生き残りである那波本およびその出所である朝鮮銅活字本・朝鮮整版本も、やはり七十一巻にとどまっており、いずれも陳振孫が謂う「往往皆樂天自記すの舊に非ず」の外集を削り去っている。ただ、紹興本はまだ外集をすっかりは削っておらず、七十一巻の末に

外集の中の《佛光和尙眞贊》と《醉吟先生墓誌銘》の兩篇の文を補録している。ここから見て、紹興本は外集に對して明確な排斥的態度をとっているとは思えない。朝鮮本については、やはり當然こういう可能性を排除できない、というのは、その基づいた本の外集を意が有つて削つたのではなく、まるごと卷が失われていたのである。北宋七十二卷本から南宋七十一卷本への變化は、偶然のことかも知れない。しかしこの後の各種の先詩後筆刊本は、すべてただ七十一卷となつたのである」(二四頁)

以上、七十二卷本の景祐杭州刊本が、後の刊本の祖本となつたという主張が、謝氏のテキスト觀の基本を形成するものであることがおわかりいただけらう。

この説は、岑仲勉・花房・岡村と對立するもので、今後の検討課題が新たに示されたものとして、意味があると思う。しかし、氏の主張が高い説得性をもつとは思えない。というのは、なによりも、景祐杭州刊本の存在自體、影が薄いのである。謝氏は、花房(八一頁)が、『管見抄』の原本は、景祐杭州本だろうとする説に據りつつ(平岡校本序説(四一

頁)は「管見抄がこの牒文を載せていることは、この本が北宋刊本と關係のあることを示す」という表現である)、『管見抄』卷末の「詳定所牒文」に「准景祐四年正月十六日轉運司牒……有白氏文集一部七十二卷、可以印行……」とあるのを證據として、この主張をしている。しかし、太田次男「内閣文庫藏『管見抄』について」(『斯道文庫論集』九、七・一二。太田前掲書中冊)は、これを質して、「管見抄本文は文集七十一卷に該當する部分までは、金澤本に近い舊鈔本に據り、その後の數篇のみが北宋刊本よりの書寫部分であると推定できよう」(中二三頁)としている。したがつて、景祐杭州刊本は、管見抄の原本といえるほどの質量の證據を今日に残していない。また、この「景祐……」の文字は、白氏文集の刊行を公認する文であり、嚴密に言えば、刊行された證據にはならない。景祐杭州本とは、いわば幻に近い本であり、謝氏の論は砂上の樓閣である可能性がある。

さらに、論の展開で、氣になることが、二點ある。第一に、晁公武がいう、「七十一卷」と「亡三卷」との數の不整合は、やはり、謝氏によつても説明されているとは思え

ない。第二に、七十二卷本から七十一卷本への變化が、説得性を持つて説明されていない。後の刊本がすべて七十一卷であることは、その祖本自體が七十一卷本であることを通常は豫測させるのであつて、花房の立場が成立する可能性は依然として棄てられない。この見方を、主張するには、花房や岑仲勉の論據と十分に組み、それを突破する論のかまゑが必要であらう。

だが、また、花房の「宋敏求は文集について「五十巻」と「二十巻」とを記すのみで、卷七十一に關して何ら言及せず、その故に所見本は恰も七十巻のように見えるが、那波本が總目に、卷七一を標しないと同様に、當時の本にも卷目が書せられていず、形式的には七十巻の外にある付録一卷となつてゐた爲である」(二二〇頁)という説明も、説得性が高いとはいえない。この問題は、今後さらに新出の資料の出現等への期待もこめて研究していくべき課題であらう。

なお、謝氏のこの李從榮本・景祐杭州刊本への見方は、五代から北宋の初めにかけて、白氏文集の傳本は、豊富に

傳わつていたという見方と關連している。この立場に基づいて、七十卷本と七十二卷本の二種の傳本の存在が主張されている。

「白氏文集の系譜についての見取り圖」

景祐杭州刊本を後の刊本の祖本とする謝氏の見方は、日本の舊抄本を含む白氏文集の系譜全體についての見取り圖を決めている。それがわかるのは、「明刻本《白氏策林》考證」である。謝氏は、「……明刻本策林は、この兩種の系統の文集とは一定の距離を保っている。この事實は、我々に氣づかせる、晩唐五代以來の文獻の記載によれば、白居易の作品集は豊富な傳本を持っていた。そして現存の日本の抄本と各種刊本文集は、その中の一部分の姿を反映しているに過ぎない」(一九頁)として、上述のように、策林の底本は宋刊本だとするのだが、謝氏の見解は、はからずも、謝氏の日本の舊鈔本に對する考えを明確に表明している。謝氏は、日本の舊抄本は、白氏手定本の七十卷本の系統に屬するものであり、紹興本等の刊本は、同じく白氏手定の七十二卷本の系統に屬するものだと考へている。

この見方からすれば、日本の舊鈔本も、紹興本等の刊本も、相対的な違いを持つ一本に過ぎなくなる。

謝氏は、この章の結びに圖を示して（一二三頁）、白集を作者手定本と社會傳本の二類に大きく分け、手定本を、七十五卷本と七十卷本に大別して、七十五卷本に景祐本他の各種刊本と文苑英華の底本の一部を歸屬させ、七十卷本の系統に、日本古抄本と文苑英華の底本の一部および策林を歸屬させている。社會傳本としては、敦煌本と白氏諷諫を挙げる。白氏諷諫は、「新樂府版本及序考證」（九二頁）では、作者手定本に歸屬させて「？」を附していたがここでは、社會傳本に入れている。

太田は、謝氏と異なり、テキストの系統を三類に分かつ。すなわち、日本に傳わる舊抄本、紹興本等の刊本、敦煌本および諷諫策林等の單行本である。太田の三十年を超える研究の結果によれば、本文の異同の原因、主に抄本と刊本との間の文字の原因は、①白氏による加筆 改變、②受容者側よりの改變、③刊本成立時の諸作業、④舊鈔本による校訂作業、が考えられる。これらを総合すると、結局、

舊鈔本と刊本間の異同は、相対的なもの。したがって、「舊鈔本における校勘作業の經過を精査することもなく、その結果だけを比較して、ただ舊鈔本と刊本との間の本文の異同を数え上げることなどは、實は殆ど無意味にも等しい……」（上册三三頁）、とまとめられる。だが、こうした發言だけを見て、舊抄本と刊本との間の文字の異同を單に相対的なものと見るのは正しくない。太田はまた、宋本ほかの刊本と舊鈔本との間の異同の問題について、こうもいう。「少なくともわが國の研究者の間で、一般的に認められていることとして、この舊鈔本と刊本との間には多くの異同があり、しかも舊鈔本のほうが質的に遙かに勝っているという評價が定着しているように見えることである。然しながらこの點に關しては、更に檢討を要することが、猶多く存する。……何故かかる大きな異同が舊鈔本と刊本の間に生じたのか。またその異同はどの程度、確かなものであるのかということである。……（北宋）刊本の底本となつたのは自筆本という最善本ではなく、唐末・五代などという亂世を経て、遙かに時代の降つた頃の鈔本であつたこ

とが、この問題の原因としては最重要である。そして、それに比すれば、わが國に傳えられた唐鈔本のほうが、當然、時代もそれより遙かに古く、それだけ原本に近かつたということは明らかである」(上冊二頁・三頁)。

したがって、かつてのように、金澤本の文字を信仰にも似た姿勢で尊ぶのはまちがいであるとともに、刊本との異同を相對化してしまい、抄本独自の價値を低めるのもまちがいである。兩者のちがいは相對的なものでありながらも、抄本と刊本はあくまで、それ独自の文字の體系を持つていたのであり、そして、やはり、舊抄本の文字が、全體として、白氏手定の原本に近いのである。

謝氏の上編における最も大きな主張は、結局、七十二卷本の景祐杭州本を、白氏手定の七十五卷本を承けるものとし、そしてこれを後の刊本の祖本に据えたことである。そして、傳本がほぼ完全な形で傳わっていることを繰り返して強調した。これにより、白氏手定の七十卷本を承ける、日本の舊抄本と、紹興本等の刊本は、その文字の價値は同等のものとなり、ちがいは相對的なものとなったのである。

謝氏のこの校勘學の根據・出發點が、どこにあるかは、上述した。謝氏が、この書物で述べているだけのことから、は、謝氏の説が、太田説を覆すに足るものとは思えない。私の印象では、太田の見取り圖のほうが、白氏文集の系譜ひいては、文字に對する見方が、歴史的・立體的であり、テキストの位置づけを正確に行う力を持っていると思うのだが、どうだろうか。

謝氏の説は、中國で從來、絶對ともいえる影響力を持っていた岑仲勉の説を反省させる大きな意義を持つだろう。しかし、それがどれだけ、中國の學界で認められるかは、謝氏の學説の根據がどれだけ堅固であるかにかかっている。

【下編】

本書は、各所で、「中人」論を基礎とした見解を展開している。白居易の階層規定に始まり、人間觀および自己への見方、官僚としての強い道德觀念、世俗的享樂への志向など、すべて「中人」論を根據として展開されている。

「中人」論こそが、本書を成立させている核心にして、土

臺となる理論である。下編については、主にこの理論の紹介と検討を行う。ただし、その前に、各章の注目すべき主張あるいは特色につき、新見に注意して簡単に觸れておく。

「各章の主張と特色」

「白居易的家世和早年生活」では、「三、白季庚是否晩婚」が新見を示す。謝氏は、白居易の「祭浮梁大兄文」などの詩文の記述からして、長兄幼文は居易よりも二十歳は上であり、母よりも年上になってしまいうので、母の實子でないとし（注で、庶出の可能性も排除できないとしている）、これから、父季庚は再婚だろうとする。

「白居易與中唐儒學」では、「一、白居易與啖・趙春秋學」が、白居易が啖趙の春秋學を吸収していることを述べる。『纂例』や『微旨』の主な精神は公羊學から來ていること、特に司馬遷・董仲舒の三教循環説は、王朝の正統を主張する理論的根拠として、中唐において廣く引用されており、白居易も、その「策林」十五「忠敬質文損益」で、夏の忠殷の敬・周の文の三教循環説を主張していることを指摘して、啖・趙の春秋學を吸収していることを論證して

いる。「二、白居易與中唐經世學」では、策林がその構成・内容において、『貞觀政要』、および杜佑の『通典』『理道要訣』の影響を強く受け、また陸贄の奏議を參考にしていることを、事實を示しながら堅實に論じている。

「白居易的佛教信仰」は、白居易の生涯の各時期における佛教信仰の傾向・特徴を、關連する詩文を引きながら手堅く整理している。

「中唐社會變動與白居易的人生思想」は、本書の大黒柱となる章であり、後に述べるように、主に、ここで、「中人」の理論が展開されている。

「白居易的文學思想」「三、諷諭理論與實踐」で、「新樂府」につき、「序」に言う「君臣民物事」等は、「樂記」の五音に基づくもので、「新樂府」は、ただ現實政治と社會生活の角度から君臣民等のことに言及したのではなく、樂律學と宇宙論の意義をも持っているというのは新見だろう。また「與元九書」で言う「情」は、「聖人感人心」の角度から見たもので、詩人の「情」を指すのではない、ただ詩と天道・聖人の關係に言及しているだけであり、だからこ

そ政治的意義だけがあつて、個人の抒情の發散ではない諷諭詩に存在の根據を提供することができたのだと主張している。これは、「中人」論に基づき、官僚としての道德觀念の強さという視點から、白居易の文學論が經世治用の側面に徹底していることに注目している。

「白居易的敘事詩創作」で、白居易の文學を論じて、特に敘事詩の分類を立てているのは、やはり「中人」論と關わっている。謝氏の見方では、白居易の文學創作のうちで、敘事詩こそが、民間の敘事文學と文人の文學傳統とを混在させたものとも典型的な分野になる。だから、通常の中國文學の傳統に則つて、樂府などの分類から入るのでなく、敘事詩というスタイルを考えたのである。この觀點から、「長恨歌」は、題材の點では、文人傳統の歴史的題材と、民間の題材との融合であり、主題の點でも、文人の「尤物惑人」と民間（普通の人間）の「不能忘情」との融合であると分析されることになる。

「白居易與李商隱」は、李商隱の「獻侍郎鉅鹿公啓」に「李杜を推せば則ち怨刺多く、沈宋を效^{まね}べば則ち綺麗甚だ

しと爲す」とあるのは白居易を指すとの指摘を糸口にして、李商隱が白居易の繼承者でありながら、どのように詩をめざしたのかを述べている。謝氏によれば、李商隱は、ジャンルと表現の綺麗の點で、白居易を繼承している。しかし、白居易では、官僚としての道德意識と中人意識に基づく世俗的感情に裂かれていたものを、この道德意識を後退させて、政治的題材と個人生活の題材とを、言志の上へのせ、混在させ一つにし、融合し、曖昧にし、美化（日常の世俗性をこまかし美化する）していると見る。本書では、李商隱の説明をしつつ、白居易の世俗性という特徴を、逆照射する役割をはたしているだろう。

なお、著者には、本書に先んじて『禪宗與中國文學』（中國社會科學出版社、九三・一二）があり、その第三章「白居易與通俗詩派」では、本書下編の土臺となる論述がなされている。ただし、この段階では、まだ「中人」の視點で、全體を統括することにはなっていない。

「中人」の理論

「中人」とは、階級規定であるとともに人性規定である。

謝氏は白居易自身が、自己を中人と自覺していたという。そしてここから、民のことを一貫して忘れない官僚としての勤勉と、個人生活における凡庸と世俗性という屬性を設定し、これを白居易と白居易の文學を考察する場合の、武器とするのである。

この理論の導入により、本書は、從來の中國での、白居易と白居易の文學に對する見方とは、大きく異なる白居易像を提出している。

從來の、中國における白居易像とはどういうものだったか？ その最も公式的な見方は、こうなるだろう。1、白居易の出身は、下層官僚である。2、白居易は、その出身と少年のころの困窮流浪の生活の體驗から、官僚となつて後も、人民の苦しみを理解する現實主義の道を歩んだ。3、ただし、彼の一生は、「兼濟」の前期と、「獨善」の後期にわけることができる。4、「獨善」の後期の生き方と創作は、人民を離れ進歩性を失つたもので、評價に値しない（たとえば、袁行霈『中國文學史綱要』二、魏晉南北朝・隋唐五代文學、北京大學出版社、一九九六年一月第一版、を見よ）

白居易の専門家たちが築きあげてきた白居易像はこれとは少し異なる。白居易の一生を「兼濟」と「獨善」に分けるのは變わらない、そして、「兼濟」に價值を置いて、白居易を評價する見方も變わらない、ただし、後期の「獨善」をやむを得ないものとして、「兼濟」が不可能なるがゆえの苦悶・悲哀の現われと見、後期の生き方と創作をも評價しようとするのが、萬曼・王拾遺・褚斌傑・霍松林らの立場である。この中では、褚斌傑が、人性の觀點をも加えて、白居易の全作品を評價する道を開いた點が注目し、霍松林は、諷諭詩を最も熱烈に評價して、公式見解に近い。（勉誠社『白居易研究講座』七を参照されたい）

謝氏の論は、いずれにしても、これら兼濟・獨善を枠組みとして白居易を見る、從來の見方とは異なる。彼は、白居易の出身を「中人」と規定し、ここに白居易の思想と感情の基礎を見る。「兼濟」と「獨善」も、この「中人」意識がつかみとつた概念と把握し、かつ「兼濟」から「獨善」へという圖式ではなく、両者が並立しているものと見る。謝氏の白居易論における「中人」論の重要性は、明らか

であろう。では、「中人」は、ほんとうに、謝氏が言われるように、白居易自身の自己の階級と人性に對する認識なのだろうか。

謝氏は、「白居易が詩文の中でいつもいう中人は……」（三三四頁）というが、實際には、白居易の詩文の中で、「中人」の語が登場する例は、詩では九例（平岡今井編『白氏文集歌詩索引』に依る）、文で一例（『外集』の作品を除く）に過ぎない。それも、詩の例では、「中」が「當たる」の意のものが三例あり、實際は六例にすぎない。その六例を見よう。

① 「秦中吟・買花」0084「一叢の深色の花、十戸中人の賦」。これは、牡丹の値段が、十戸の中人の賦税にあたるほど高い、と言っているものであり、白居易自身のことではない。

② 「讀史」其五0099「遂に中人の心をして、汲汲として富貴を求めしむ。又下人の力をして、各おの錐刀の利を競わしむ」。この「中人」は、普通の世俗の人間というほどの意味である。この句には、特に白居易自身を含むという

意識を認めることはできない。

③ 「驪宮高」0105「中人の産數百家、未だ君が一日の費を充たすに足らず」。これも別に、白居易を含むという意識はない。

④ 「歸田三首」其一0205「人生まれて何をか欲する所、欲する所は唯だ兩端。中人は富貴を愛し、高士は神仙を慕う」。この「中人」は、②の例と同じである。結句は「如かず山下に歸り、法の如く春田に種うるに」という。これは、自らを「中人」の列に入れて、農耕に従事するのがよいと言っているとれる。

⑤ 「知足吟」2280「官閑なれば憂いの責めを離れ、身泰なれば羈束無し。中人百戸の税、賓客一年の祿」。謝氏は、「太子賓客の月俸は、七八萬、一年は九十餘萬、中人百戸」の税に相當する。……田數百畝を有する者は歲賦萬錢であり、白居易が言う「中人税」は、實際には、自分がかつて引き受けた賦税の水準を言っているのである。もしも、彼が官になっていなければ、その經濟的地位も一般の中人の戸に過ぎない、十分に哀れむべきである」（三三四

頁)といい、これを氏の重要な論據にしているのだが、これは、太子賓客分司である自分の俸祿が、中人百戸分の税ほどもあるということを言っているのであつて、ここから、自分がもともとは中人だという意識は讀み取れないだろう。

⑥ 「詠懷」293「高人は丘園を樂しみ、中人は官職を慕う。一事すら尙成り難し、兩途安んぞ得可けんや」。これも、④と同様の例であり、②④⑥は、同じ意味あいで見られている。「中人」が「世俗の普通の人」を意味するとはまちがいない。そして、白居易を含んでいないとは言えないが、しかし、白居易自身の階級規定であり、また自己意識を示すまでは、言えないだろう。

文では、謝氏が、白居易の性説の説明で引いている、「策林」三十四「牧宰考課」295の「賢愚の間、之れを中人と謂う。中人の心は、上がる可し下がる可し。之に勸むれば則ち善に遷り、之を捨つれば則ち惡に陷る。……況んや天下の牧宰は、中人なる者多し……」という一例だけである。これは、人性についての論であり、もし白居易に、上中下のいずれかと尋ねたら、中だと答えるにちがいない

が、しかし、白居易が自己を「中人」と規定していたとまで言える材料にはならないだろう。

以上、白居易の詩文における「中人」の用例を見るに、謝氏が言う白居易の「中人」意識を證明するだけの根據には缺ける。この論で、どれだけ白居易と白居易の創作の眞實を明らかにできるか、ころもとない。ただし、用語自體は便宜的なものである。その用語が、實際の分析において、どれだけ力を發揮しているかどうかが重要である。

この「中人」論によつて、どれだけ、白居易の眞實が明らかとなつたのか、あるいは白居易の新しい側面が發掘されたのかを、たしかめよう。

「白居易的家世和早年生活」は、傳の考證に重點があり、「中人」論は表面には出てこない。

「白居易與中唐儒學」は、韓愈の儒學との比較で、「中人」論を展開している。

「白居易的佛教信仰」二、元和・長慶時期的佛教信仰で、「與濟法師書」での問いにつき、白居易自身は、法華經の「方便說法に贊成しているはず」だというのは、「中

人論」を主たる根據とした見解である。

附論「白居易的道教信仰」で、白居易は、その「中人」意識から、神聖・超人の概念を排するゆえに、道教には冷淡だったというが、中人意識と特に關係するかどうか？

「中唐社會變動與白居易的人生思想」「三、白居易的兼濟獨善理想」で、白居易が「獨善」を「兼濟」と並立させ、しかも「獨善」の意義を、本来の「道德修養」から「個體の適意」へと變化させていることを述べる。これは、日本の白居易研究が今日到達している結論である。かつての、「文藝は政治に服務する」の觀點からは、「獨善」の白居易は無視されるしかなかったのであり、「獨善」そのものについての研究もなされようがなかった。謝氏の論は、これを突破したものであり、重要な意義を持つ。

謝氏が、この見方を持ったのは、「中人」論からして、一方では、官僚として、強烈な道德觀念を持ち、一方では、個人生活における享樂主義の傾向を持つという圖式があるからで、この見方からすれば、白居易にとって、「兼濟」も「獨善」も、重要であつたことになる。

「白居易的偶然論思想和宿命論結局」では、禪宗にひかれたのは、「中人」意識に基づく、現世日常重視の考えが共通したからであり、また晩年淨土信仰にひかれたのは、「中人」意識即ち凡人意識から来る、死への怖れの率直な表明からだという見方を示している。検討の必要はあるが、「中人」論にひきつけすぎた見解だろう（後述）。

「白居易的文學思想」での、「與元九書」の解釋で、前半の「詩道」の主張から、後半の自己の感情重視の文學の愛好へと、記述に變化があり、かつその矛盾をそのままはうり出している、という指摘は、王運熙らにより、白居易の文學理論が、詩道の理論ばかりではないことが言われていたとはいえ、これだけ明確に指摘したのは、謝氏がはじめてである。これも、兼濟・獨善の並立を見たのと同じ「中人」論が、「與元九書」の記述の構造を發見させたのである。ただし、私は、「與元九書」には、謝氏が言うように、両者が分裂のままはうり出されているのではなく、四分類を橋梁として、自己の欲望の全てを認めようとした白居易の姿勢が現れていると見る。

「白居易與李商隱」では、白居易の文學は、道德と感情の分裂・綺麗な表現・世俗性という諸點に特徴があると見てゐるから、これとの對比で、言志による統一・綺麗を繼承・俗を超えた雅の追求と、李商隱の特徴をかなりの確にいいあてることができたのであろう。

謝氏の「中人」論は、それが双方向に開いた體系だから、矛盾をふくみ、あるいは両面性のある問題については、かなり有効な分析の武器となりえている。しかし、この「中人」論によつては、明らかにならず、あるいは實像とはちがう像が示されている問題もある。以下、謝氏の「中人」論の問題を、白居易と白居易の文學を考える場合の別の視點をぶつけることによって、検討してみよう。

今、ここでは、白居易の「獨善」の解釋の一點に問題をしばつて、謝氏の「中人」論と連動した「獨善」の見方の問題點を指摘しよう。なぜなら、「獨善」をどう見るかということが、白居易と白居易の文學の全體を考える上で、鍵を握っているからである。

謝氏の、「白居易の「獨善」」に對する評價は、高くない。

氏によれば、白居易の「獨善」は、①國家政治と無關係な、完全に個人の生活の領域内のことであり（三三五頁他）、②享樂的・世俗的（三三五頁他）であり、③（巨大な國家機構と社會の全面的危機から個人を守るための）いかんすべくもない選擇（三三八頁）である。

だが、白居易の「獨善」は、國家と關係のない完全に個人的なものではないし、たんに享樂を追求しているのでもないし、いかんすべくもない選擇なのでもない。

たとえば、我々は、白居易が、「獨善」の快樂を存分に語っている「江州司馬廳記」〔下〕に、謝氏の「獨善」の把握とはちがう、白居易の「獨善」を見ることができる。

「……若し人有りて器を畜え用を貯め、兼濟に急なる者之れに居れば、一日と雖も樂します。若し人有りて志を養ひ名を忘れ、獨善に安んずる者之れに處れば、終身と雖も悶無し。官不官は、時に繋るなり。適不適は、人に在るなり。江州は匡廬を左にし、江湖を右にし、土高く氣清く、富みて佳境有り。刺史は、土を守るの臣、遠く觀遊する可

からず。郡吏は事を執るの官、敢えて自ら暇佚せず。惟だ司馬のみ綽綽として以て山水詩酒の間に從容すべし。是れに由りて郡の南樓・山の北樓・水の滢亭・百花亭・風簾・石巖・瀑布・廬宮・源潭洞・東西二林寺・泉石松雪、司馬盡く之れ有り。苟くも吏隱に志有る者は、此の官を捨てて何をか求めん。……」。

白居易にとつての、「兼濟」と「獨善」の意義が、ここで確立している。この「兼濟」は、長安で高官として活躍することである。その意味では、洛陽に閑居して以後の白居易の人生は、まさしく「獨善」である。だが、その「獨善」は、「官職」を確保することによって、朝臣であること、「兼濟」とつながっている。「官職」は生活を保證するとともに、名譽欲を満足させ、朝臣としての identity を保證する。「兼濟」と完全に切れるのではなく、「兼濟」の一部を含みこむものとしての「獨善」、それが白居易の落着いた「獨善」＝「吏隱」なのである。

また、ここでの「獨善」の内實は、「養志」であり、「忘名」であり、「無悶」であり、「適」であり、「司馬」であ

り、「山水詩酒の間の從容」であり、「吏隱」である。白居易の「獨善」が、高官としての生き方（兼濟）を除く、生活におけるすべての快樂・快適を指しており、きわめて廣範圍で豊かなものであることがわかる。

つまり、白居易の「獨善」は、國家と無關係ではない。朝臣としての身分を確保した上で、個人の快適を追求しようとするものである。また、「獨善」の内容は、およそ生活において、世俗とはいえないだろう「山水詩酒の間の從容」といった、高雅風流な樂しみまで、快適なものの全てを含んでいる。我々は、白居易の自己の欲望の實現に對する貪欲な姿勢、たくましさを、ここに見ることができる。唐王朝の臣下の一員であることも、自己一身の快適も二つながらに獲得しなければ氣がすまない、たくましい姿勢を見ることが出来る。

謝氏が白居易の「獨善」「閑適」を、「無可奈何」の選擇だと見るのは、「……白居易が標榜した閑適の生活方式は、一種のいかんすべくもない選擇であつた。……白居易が言う「適」は、完全に個人的で、主觀的な「適不適は、人に

在り」であり、ただチャンスとは是非が天によつて定められるものである。……そして、もうひきかえしようなない享樂主義にはまりこんでしまつていた。……白居易に代表される中人の生活哲學は、政治上の積極進取とかなり強い道徳責任感の外に、自分勝手に、消極的で、奴隸根性で、いやしむべき別の一面ももっているのである」(三三八頁)というように、國家權力の巨大な壓力の下での微小な存在という自己のありようによる、やむを得ぬ選擇だつたと見てゐるからである。

しかし、白居易の「獨善」「閑適」は、いかんすべくもない選擇ではない。白居易の「獨善」は、兼濟がかなわぬゆえの「獨善」という面を持つ。しかし、これを「兼濟」に並立させたのは、わかいころからことあるごとに頭をもたげていた自己一身の快適への強い欲求であり、それが、元和十年ころ、時代と白居易の境遇の變化から、「兼濟」の支配力が低下して、表面に踊り出たのである(拙著『白氏文集を讀む』に詳述)。

「獨善」を、國家と關係のない個人的な享樂であり、世

俗的であり、いやしむべきだと見る立場と、「獨善」を、その内容の全面性と、たくましさにおいて捉え、積極的に評價するのとは、その基本的な白居易觀・白居易像に大きな違いがある。

こうした、見方の分歧が生ずる根本には、白居易と白居易の屬していた階層、および時代をどう見るかという問題が横たわっている。

謝氏は、白居易ら中唐の士人と國家との關わりにつき、士人を小さく低く見すぎるだろう。

謝氏の、「中人」論は、上に見たように、不安定・卑小・世俗を屬性としている。ここから、王權とつながり、これに服従する必死の生き方と、逆に自己を守るための個人生活における享樂主義とが引き出されるのである。

階級規定についての出發點は、庶族あるいは中小地主階級であるとして、その屬性につきこれとはちがう把握のしかたがあるだろう。私は、この階層は、科擧を通して、自己一身の才能によつて、王權に直結する可能性を持った新興の官僚層だと見る。不安定であることはたしかだが、し

かし、その上昇のベクトルと、身分や門閥ではなく、自己一身の資質を根據とするという點が、彼らの自負心・自己肯定のたくましさを生んでいると見るのである。

謝氏の「中人」および「獨善」に對する見方は、宋學への見通しと関わっている。「當然、こういう「中人」の自我規定（特に人性上の）は、彼らの力量になお限りがあることの反映であり、自信はもつと強固にならねばならなかった。この階層の宋以後の社會での力量がさらに大きくなるにつれて、王權との結合は日増しに緊密となり、もはや貴族階層との彼我の區別が必要なくなると、彼らの自我規定も昇格し、自らを「中人」と見なさなくてもよくなり、そこであらためて「上智」「下愚」の社會の二分法が復活し、地主階級のイデオロギー——理學——がふたたび精神貴族の哲學となったのである」（三三七頁）というのだが、私は、これもそうだろうかと思う。

貞元・元和期の彼等は、自信がないのではなく、自信があったのである。韓愈が「夫れ河に沿いて下りて、苟くも止まらざれば、遲速有りと雖も、必ず海に至る」（「送王秀

才序」と、孟子によって進めば、必ず「聖人の道」に至ると言い、柳宗元が、「聖人の道、學びて必ず至る」（「送從弟謀歸江陵序」と言うのは、彼らのこうした、上昇志向と、自己肯定のたくましさによると見る。その白居易における反映が、政治の面でも、自己の日常の生活の面でも、あくまで、自己の欲求の實現を重んじた兼濟・獨善並立論になるのである。

むしろ、謝氏のいう、天子との關係の緊密な、宋における天子を頂點とする官僚體制のひな型が、この時代に出現して、だから、彼らも、強い、自負心・使命感・自己肯定の精神を持っていたのではないだろうか（ただし、憲宗を頂點とする、こうした、官僚たちが、彼ら自身の才學で、王權と直結し活躍できる時期は、長くない。兼濟と獨善を張り合い、並立させるのは、白居易において、「與元九書」を書いたこの時なのであり、以後は、「獨善」に比重が移っていく）。

禪宗との関わりをどう見るかという點についても、謝氏の見方には賛同できない。

謝氏は、洪州禪の「行住坐臥應機接物皆是道」と、白居

易の日常を重んずる精神とをつなげて、「……禪宗の現世の修行・當下の證悟の精神は、まさに白居易のような切實に自我の安心立命を求め、しかしまた自我を誇張する必要のない知識分子の思想感情を反映しているのである。白居易は後に、この思想をくり返し述べており、まるで眞劍にこうした生活信念を實踐しているかのようなのである」(三三三頁)という。

謝氏は、「中人」意識に由來する、卑小感の解決と自我の誇張を求めないという特質から、禪の「日常底」に向かったと説明する。たしかに、白居易は晩年、病に悩み、老いていく中で、次第に、老莊から禪を含む佛教へと、己の心をコントロールする理論の場を移していくのだが、しかし、日常に價値を見る立場が、そうした卑小感の解決に由來するものかどうか、その見方だけでは、視野がせますぎたろう。

最近の中唐文學會を中心とした議論の中で、安史の亂以後の時代の大きな變化の中で、認識の基盤としての、從來の安定した世界の枠組みが崩れ、個を據點とした人性の解

放が進んで、物事を見る目そのものに大きな變化があったことが次第に明らかになりつつある。日常性は、白詩の大きな特徴だが、彼らの自己肯定のたくましい精神とともに、新しい時代の新しい精神が、そうした視點と認識力を生み育てたということがいえるのではないだろうか。

また、田中利明は、同じく白居易の「中人」論に着目しながらも、白居易が、中人の桎梏からの解放Ⅱ性三品説の打破をめざして禪思想から影響を受けていたという見方を示し、その情調の把握は、謝氏のごとく暗くない。「このように佛性を特別視しない馬祖の教えは、「悉有佛性」や「闡提成佛」などを超えたはるかな先に進んでいます。柳田聖山先生は、「これはまことに驚くべき人間精神の解放であり、手ばなしの信頼である。ここには、樂天的と言つてよいほどの明るさがある。それはやはり時代の精神を示している」……といわれます。出家者世界で起こった「人間解放」の提唱は、所謂常識を崩すものでありますが、既成の佛教界の常識に對する打破を越えて、この馬祖の説法は佛光如滿と「空門の友」の關係にある白居易にとって、

言うまでもなく強い衝撃ではなかったでしようか」「白居易——唐代思想史研究にいかなる素材を提供するか——」「學大國文」二七、八四）という。ここには、人性の解放という視點で、白居易と禪宗との密接な關わりを、力動的にとらえる視點がある。

謝氏の「中人」論は、その問題點が、白居易の「獨善」への評價に端的に、集中的に現れている。そして、「獨善」こそは、白居易らしさの最大のものであるから、謝氏の白居易觀・白居易像は、總じていって、線が細く、靜的で、いささか暗い。

時代の激動の中で、下層官僚から、わかくして天子の側近にまで上りつめ、「文士の極任」中書舍人をも經驗して、朝臣としての *gentile* を希求して、それを達成し、政治面での希求だけではなく、日ごろの生活における自己一身の快適をも貪欲に追求し、その享樂を味わたのが白居易であらうと思う。卑小感や、無常感、衰老への詠嘆は、特に律詩における主題の大動脈だが、それも、白居易の自己肯定・欲求實現のたくましさとの關連を見つつ論じる必要が

あると思う。そうであつてはじめて、白居易の文學の味わいを深めることができると思う。

下編の最後に、謝氏の論の立て方について、鄙見を述べる。

以上で、おわかりのように、謝氏の論は何よりも體系性への志向が強い。下編では、「中人」論を基礎にすえて、思想・文學のさまざまな問題について、その關連・因果關係に氣を配りながら論述している。ここから、「中人」論が持つ、双方向への視野という特質が有効に働く限りは、從來にない新しい見解を提示して、白居易論を一步あるいは數歩進めることができた。

しかし、この體系の根幹となる基礎理論の檢討、すなわち「中人」論の檢討が弱いために、この體系全體が、十分な説得性を持つものにはなっていない。何よりも、立論の根據とするものについては、もつと徹底した學說としての構築作業が必要だろう。逆にいえば、體系によりかかりすぎて、基礎固めが不十分なのである。これは、上編の七十二卷本とテキストの系譜の見取り圖についても言えること

である。

つぎに、「綜論」といいながら、缺けているものが多い。

これは、體系志向とも関連するのだろうが、「中人」論に関わる、儒學・思想・佛教、あるいは、中人意識が基礎になつて生まれていると見る敘事詩等に筆を割いて、白居易文學の重要な問題につき觸れていないことが少なくない。そもそも、白居易の詩についての言及がほとんどない。

上に述べた視角から、詩歌について言及することはあつても、白居易の文學の本體である詩作品に真正面から取り組んだ文章がない。

文についても、文そのものを対象とした議論がない。

「中人」論を基礎にするなら、詩にしても文にしても、實際の作品に即して、もつと展開・檢證することが必要である。それにより基礎理論を堅固にし、體系を安定させるとともに、白居易の文學の新しい、あるいはもつと深い讀みの可能性が提示されることになるのだが、そういうことはない。

要するに、文學論としては、足りない點がめだつ。思想

に重點があり、作品に即した、文學としての味わいの分析はほとんどない。

また、歴史的に、變化を見る視點が十分でない。白居易の一生は長い。彼の思想も文學觀も、時期によつて、變化している。「與元九書」の理論にしても、その時の白居易が發した文學觀であり、その後も續いている考えと、そうでないものとの區分けが必要である。その一生について、變つたものと變つてなかつたもの、時代の變化との關係などを見なければいけない。白居易の思想・感情が持つていた一種の體系、あるまじやうが、時代により、白居易の一生の時期により變化しているのであるから、體系にこだわるにしても、それは、歴史的な目を抜きにしては、正しく論ずることはできない。

佛教や、思想については、ある程度、各時期における變化を見ているが、「中人」論と偶然論・宿命論の考察など、變化を見るよりは、関連づけに急で、牽強附會の感を否めないところがある。文學については、その一生における變化は、きわめて大きいものがあるが、ほとん

ど觸れられていない。

以上、『白居易集綜論』と銘打つからには、読み終わって残った、いわば望蜀の思いであろう。

おわりに

全體に關わることを付言して、この書評を終えたい。

後記によれば、本書は、謝氏の學位論文を修訂して成ったものである。この書が今の時期に現われた意義は大きい。謝氏は、一九五四年生まれであり、文革後の新しい世代による白居易研究の專著として、その歴史的な任務を果たしていると言つていいと思う。

書誌については、長い間、日本の學者と中國の學者との議論に大きな溝があつたが、謝氏の論で、ようやく、この溝がうずまり、今後、兩國の議論が、もっと互いに情報交換を密にして、研究を進めていく基礎ができたのではないだろうか。また、下編についても、從來の中國における、白居易觀の圖式を打破して、新しい白居易像を提示した功績は大きい。これにより、中國の學者はもとより、日本を

含む各國の學者が、自國のまた自らの白居易論の枠組みの再檢討をせまられることになるだろう。それは、何よりもこの書が體系的な觀點を持ち、それを貫いているからである。刺激的な讀みごたえのある本であり、筆者の情熱と力量に深い敬意をささげたい。

なお、小さな注文をつければ、初出一覽を附した上で、初出の論文と本書の構想・主張との關係について、著者自身の説明が欲しい。本書を理解する上で大きな助けになるだろう。

拙文中、上編については、さまざま問題につき、神鷹徳治氏に、懇切な助言とご指教をいただいた。記して、感謝する。

最後に、本書は、まことに名實ともに大著であり、淺學の私の力量に餘つた。理解のおよばない點や、讀み間違いなど、多々あると思われる。淺學ゆえの失禮も犯しているだろう。著者および、讀者に、ご寛恕をお願いする。

(帝塚山學院大學 下定雅弘)